

# **CORPO E RELIGIÃO: NOTAS TANATOLÓGICAS SOBRE A IRMANDADE DA BOA MORTE**

Joanice Santos Conceição

## **1. Da Barroquinha para as ruas coloniais de Cachoeira**

Antes de discorrer sobre o tema maior deste artigo, é preciso dizer algumas palavras sobre o contexto histórico em que se forma a Irmandade da Boa Morte. Fundada no início do século XVIII, em Salvador, a organização esteve ligada ao candomblé da Barroquinha<sup>i</sup>; na época de sua formação, fazia parte dos seus objetivos o resgate de africanas que haviam exercido função sacerdotal importante em África, isto é, mulheres conhecedoras da religião africana, que pudessem contribuir para o fortalecimento da religião na Bahia. A Barroquinha, no início do século XVIII, não era apenas um bairro comercial como acontece hoje (Silveira, 2006); havia uma parte residencial que concentrava grande número de negras e negros originários de várias etnias, moradores que comercializavam suas mercadorias, praticavam suas danças e também se reuniam para discutir assuntos religiosos; portanto, aos olhos das autoridades, o local era considerado zona marginal. Inicialmente a Irmandade esteve atrelada a um grupo masculino denominado *Irmandade de Bom Jesus dos Martírios*, porém essa união não durou muito, devido a pouca visibilidade dada às tarefas desempenhadas pelas mulheres, o que resultou na divisão do grupo e na criação da então devoção à Boa Morte, de sorte que a referida imagem passou a ter sua sede na então igreja da Barroquinha<sup>ii</sup> e aí permaneceu até aproximadamente até 1820, quando se transfere para as ruas coloniais da cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, impulsionada pelo progresso comercial e a necessidade de expansão para dos rituais mortuários. Tal época coincide com o início da Sociedade Egungun, em Itaparica, Bahia, que também lida com os rituais mortuários.

## **2. Concepções de vida e medo da morte**

Feitas as devidas contextualizações históricas, convém, portanto, falar daquilo que normalmente não se fala, já que a morte é um tema tabu em quase todas as sociedades que, em sua maioria, utiliza como mote orientador a visão de mundo ocidental. Contudo, chamo a atenção para um grupo de mulheres negras brasileiras que vêm ao longo de alguns séculos perpetuando valores africanos na sociedade afro-baiana. Sua visão tanatológica é revelada por um misto de vida que se confunde com a morte, pois esta última constitui

mais um estágio ou mudança de posição de elemento do grande ciclo que é a existência; de maneira que essa percepção pode mostrar certas contradições entre o que é dito e aquilo que é experienciado com o advento da morte.

Talvez essas aparentes contradições encontrem resposta no processo de constituição da sociedade brasileira, à medida que se compõe predominantemente por visões eurocêntricas e africanas. Embora se reconheçam como representantes das antigas africanas que fundaram a organização, as integrantes da Irmandade não refutam a influência da colonização portuguesa em seu estilo de vida, assim como em outros fragmentos da sociedade brasileira, cuja visão mortuária não se concebe pura (Douglas, 1991). Ela se compõe como um mosaico em que diferentes partes formam o todo, especialmente as que tangem aos valores católicos e do candomblé transmitidos respectivamente pelos colonizadores europeus, negros e negras africanos. Estas características tornaram-se fulcrais na definição da identidade do grupo em questão.

O medo faz parte da constituição de todo ser humano; até mesmo quando se quer negá-lo, ainda assim ele estará presente de alguma forma. Não obstante as inúmeras angústias, o medo da morte é aquele que mais aflige, porquanto todos os seres humanos estão a ele submetidos (Delumeau, 2009). Esse medo se diferencia entre os demais, pois, em alguns casos, pode-se encontrar uma base segura para evitá-lo, assim como o desemprego, as epidemias, as grandes tragédias mundiais, as doenças e tantos outros medos. Mas, infelizmente, a morte é um medo desconhecido, portanto não existe nenhum tipo de arma que possa contê-la. Por isso é mais fácil negá-la e torná-la distante das conversas e discussões cotidianas, atitudes que tornam, de algum modo, o homem imortal. Como mostra o fragmento acerca desse tema:

Todas as civilizações, incluindo a nossa, desenvolveram-se fazendo recuar o medo e, portanto, com vitórias sobre o medo. Os progressos técnicos permitiram combater as doenças, aumentar a produção agrícola, melhorar as condições de vida. Os progressos do direito reforçaram nossas liberdades individuais e nossa proteção pessoal. Os ocidentais são mais individualistas e menos fatalistas que os não-ocidentais. Mais sujeitos a medos ou mais frágeis diante deles. Somos mais apegados aos bens terrestres que a maioria dos não-ocidentais. (Delumeau, p. 2007)

O autor chama a atenção para a justificativa apresentada em relação ao medo, pois os ocidentais são mais apegados aos bens materiais e isso reforça ainda mais o medo, já que morrer significa deixar para trás tudo que foi construído ao longo de uma existência; esses fatos os tornam ainda mais vulneráveis diante do fenômeno tanatológico.

A partir do século XIV, a Europa sofre com as grandes calamidades e mazelas que assolavam quase todo o mundo. Com isso, houve uma crescente expansão da solidariedade entre as pessoas, não apenas em torno dos vivos, mas também dos mortos, através das atitudes que facilitariam a vida pós-morte. Nesse contexto, a Igreja Católica, especialmente, apregoava um conjunto de atitudes e rituais, no sentido de atenuar os sofrimentos. Deste modo, confissões, penitências e grandes jazigos eram edificadas, compra de terreno no céu; tudo para tornar o descanso pós-morte menos árduo. Por meio das homilias, documentos e comportamentos escusos, a Igreja perpetuava o medo de Deus e o horror do inferno, ou do limbo, vivido por aqueles que aguardavam o julgamento final. As pinturas retratam os doentes nos momentos derradeiros, a iconografia do inferno, a figura de Lúcifer e o próprio Satanás. Alia-se a esses fatos, a caça às bruxas e aos judeus, a guerra dos cem anos, que contribuíram decisivamente para a disseminação do medo e horror no homem ocidental, levando-o a se tornar refém dos dogmas do catolicismo e, mais tarde, do protestantismo que, embora divergente, utiliza o horror imaginário para conseguir a adesão dos fiéis. Ambos, em contrapartida, ofereciam a conquista do reino dos céus, isto é, a salvação da alma. Esses medos reais são adicionados a um medo simbólico, que engendra na cosmovisão ocidental a ideia de insegurança. Consequentemente, o homem passa a ser visto como um indivíduo medroso.

Dos muitos princípios africanos que foram ressignificados no Brasil, a visão mortuária é a que mais chama a atenção. A concepção de morte e de vida para os iyorubanos e para os adeptos do candomblé é uma totalidade; ao mesmo tempo estão juntas e separadas, já que a vida e a morte fazem parte do mesmo ciclo. Para os nagô, o ofurufú (ar divino) é o que separa os dois níveis de existência, o nível do orun do nível da vida (Santos, 1984). Os nagô acredita que ocorre uma mudança de *status*, uma transformação dos elementos que estão nesse círculo. Portanto, ela –a morte, é entendida como infinita; diferentemente da visão ocidental, que é concebida como um fim último ou, pelo menos, acredita-se que a pessoa morre e depois reencarna e novamente volta à terra no corpo de um outro indivíduo. Para além do palpável está o conceito de imortalidade que, por sua vez, é algo irreal, mas também real. É irreal quando observada a partir dos espíritos ancestrais, que vivem numa outra dimensão, denominada orun; e é real quando se considera o desaparecimento do corpo material, bem como a presença do egun, que se torna possível graças às inferências dos rituais mortuários realizados adequadamente.

Partindo desta premissa, podemos dizer que os rituais mortuários são importantes para a materialização da morte no meio social, de sorte que torna possível o contato do espírito divinizado (egun) com o mundo dos vivos, denominado aiyê pelos iyorubanos. Por conseguinte, a morte é entendida como um valor civilizatório, tão bem descrito por (Leite, 2008). Tal como a vida, a morte está no mesmo círculo; logo, esta Irmandade está por realçar um dos princípios civilizatórios africanos – a circularidade –, representado no panteão dos orixás por Oxumarê, cuja figuração se faz por uma serpente que une o aiyê e o orun.

A morte é um ritual que desperta muito medo em todos; assim, não seria diferente para os adeptos do candomblé e para as irmãs da Boa Morte. Estas últimas, apesar de cultuarem os orixás relacionados à morte, como Exú, Iyansã, Oxalá, Obaluaiyê, Oxum, Nanã Ogum e Iyansã, muitas delas possuem medo da morte e se negam a falar sobre o tema. Ainda que velado, o medo aparece de maneira divergente, pois este se configura quando do não cumprimento dos rituais do axexê<sup>iii</sup>, já que a não observância desses rituais levará o espírito do morto a vagar pelo mundo, de modo que não fará parte da comunidade ancestral, denominada orun. Em entrevista, no ano de 2003, uma Gaiaku<sup>iv</sup>, questionada se gostaria que fossem realizados os últimos rituais à moda africana, comenta:

*Eu não. Sabe por que não aceito? Porque hoje, minha filha, eu não tenho quem faça isso para mim, o único que eu tinha era meu irmão-de-santo, chama-se Vicente Paulo dos Santos, faleceu em dezembro fez um ano. Em Cachoeira eu não sei quem é que tem para fazer o meu. Eu falecendo é claro que não tenho mais vontade própria, mas eu não aceito, porque sei que não tem quem vai fazer certo, como deve ser, eu já estou com 93 anos, fiz santo nova. Então eu desencarnando são sete noites, após as sete noites tem carrego, vai procurar saber aonde é que vai colocar, quem vai tomar, assumir a responsabilidade, se vai continuar se não vai, minha filha, eu acho que não tem mais ninguém que saiba. (Rocha, F., 2003).*

As palavras da Sacerdotisa expressam que o medo não se refere ao ato de morrer, mas sim aos preceitos que precisam estar em consonância com as especificidades do defunto. Para ela, pior do que não fazer o axexê é fazê-lo de maneira errada, o que poderia comprometer a sua continuidade, já que é a partir dos rituais que a pessoa é inserida na comunidade ancestral, podendo assim voltar para ajudar a comunidade dos vivos toda vez que for invocada, a exemplo do que ocorre com os egun que aparecem em Itaparica.

Diante desse contexto, o medo que abate o povo do candomblé é a dor da alma, já que o sofrimento físico, muitas vezes atroz, impiedoso, é amenizado com as ervas, conhecimentos mágicos ou mesmo oferendas feitas aos orixás.

Tal como nas sociedades ocidentais, as mulheres da Boa Morte vivem na ambivalência, por isso oscilam entre o viver hoje e o viver a partir do advento da morte. Essa incerteza da não realização dos rituais fúnebres causa grande angústia nos adeptos do candomblé. Como nos referimos anteriormente, a preocupação é que o egun fique vagando e não encontre a comunidade ancestral. Talvez essa preocupação possa carregar, implicitamente, a ideia cristianizada da alma que se perde, do espírito que vai para o inferno ou que fica no limbo. Portanto, há uma correlação entre as representações de morte no universo do Ocidente e no universo dos adeptos do candomblé, ao que incluímos as integrantes da Boa Morte.

Embora as mulheres da Irmandade acreditem que não há morte total, todas asseguram que os rituais sejam feitos no sentido de garantir a inclusão do egun na comunidade ancestral, trazendo assim benefício para a colectividade. O medo, acima já referido, se transfigura nas diversas maneiras de entendimento da morte e um bom exemplo para elucidar a questão é a maneira como as mesmas entendem a morte da Virgem Maria. Ainda que a morte de Maria não esteja presente no conjunto de representações simbólicas das religiões de matriz africana, as integrantes veem a morte da Virgem Maria nesta perspectiva; por isso afirmam que a mãe de Jesus não morreu, mas adormeceu e ao acordar estava na glória. Há, portanto, uma aproximação dessa morte com a cosmovisão tanatológica africana, como mostra a entrevista abaixo:

*Bom, o que eu entendo é que Maria não morreu, no meu entender, do que eu li na bíblia, daquilo que eu tenho vivido, sei que ela não morreu, ela adormeceu e os anjos vieram do céu acordaram ela e levaram em corpo e alma, ela não foi ressuscitada, ela foi assunta aos céus, isso é a diferença de Jesus para Nossa Senhora, é porque Jesus foi morto, foi crucificado, morto e sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, Nossa Senhora não teve nada disso. [...] o corpo dela não foi enterrado nem sepultado nada disso; o corpo dela foi o que teve na terra, foi o que ela tem hoje no céu. (Santos, M., 2003).*

A riqueza do depoimento permite perceber que a visão de morte atribuída a Maria ou Nossa Senhora assemelha-se à concepção africana. Embora esteja permeada por influência bíblica, ainda assim deixa transparecer a infinitude da morte da Virgem, que se contrapõe, inclusive, à do seu filho Jesus.

Não obstante a negação das integrantes, o medo pode ser entendido como uma cobrança do próprio orixá, na medida em que os ritos de axexê seriam os últimos atos da iniciação e feitura de um adepto do candomblé; assim o integral cumprimento dos ritos fúnebres é de primordial importância. Mas o fato das integrantes da Boa Morte transitarem tanto pelo

catolicismo como pelo candomblé resulta em uma dupla pertença, inclusive neste momento. Assim, quando uma delas morre, segundo relato, elas fazem todo o preparo do corpo à moda africana, isto é, os ritos próprios do candomblé. Logo após é celebrada a missa de corpo presente e em seguida o corpo é enterrado em cemitério convencional; tudo isso dentro do prazo de 24 horas, como rezam as leis brasileiras<sup>v</sup>.

Contudo, é preciso abrir um parêntese para sublinhar que uma das irmãs, em conversa informal, segredou que ao morrer gostaria de ir vestida de branco e sem o caixão, enrolada em tecidos. Não tardou muito e ela veio a falecer. Na época, foi-nos informado que ela tinha sido enterrada com as vestes brancas, porém no caixão.

Por alguns momentos, as integrantes da Boa Morte se defrontam com a finitude, ainda que seja do corpo material e este é o primeiro impacto. A morte, de fato, leva do ser o corpo físico, podendo causar danos aos viventes, e isto também é concreto, é real. Não é da morte do outro que a integrante está falando, não é uma morte do imaginário. Ela fala de algo que, inclusive, pode pôr fim a sua existência, enquanto elemento forjado pelo orixá. A memória é fulcral na conservação de traço cultural que o tempo não conseguiu apagar, mas que impregnou a lembrança daquela negra mulher. Vejamos o que o autor nos informa acerca do rito:

[...] Situar um rito no seu contexto não constitui um mero passo auxiliar, mas um ingrediente essencial ao acto da sua interpretação. Investigar o contexto de um rito não é estudar apenas informação adicional a seu respeito, mas sim do que seria acessível a “alguém que o interpretasse como um texto simbólico independente”. (Connerton, 1999, p. 58).

O trecho acima traduz o valor dos rituais para as pessoas crentes na transformação de algo, em particular a importância do contexto social trazido pela memória. Tanto a fragmento da entrevista da Sacerdotisa Gaiaku Luiza quanto o pensamento deste último autor revelam, para além das palavras, que os símbolos têm significado dentro de um contexto específico. Assim, os rituais praticados no sepultamento de um indivíduo reforçam as relações sociais, ao tempo que também criam laços entre o natural e o sobrenatural, isto é, entre o aiyê e o orun, entre vivos e mortos e entre o visível e o invisível.

A angústia que aflige o homem sobre o futuro após a morte do corpo físico recai muitas vezes na visão que foi sendo construída ao longo do tempo, nomeadamente pelo Ocidente, que se encarregou de propagar a ideia de finitude. A morte lança uma sombra de dúvidas sobre o fim último do homem, pois ele acredita que após a morte irá reencarnar, portanto precisa controlar seus atos em vida para garantir uma pós-morte melhor. Por outro lado, a

morte engendra no homem a certeza da sua incapacidade, uma que ela não pode ser modificada, tampouco negociada, como expressou Ziegler:

No interior do campo assim delimitado não existe nenhuma conduta, norma, instituição ou produção individual ou coletiva do homem, de seu corpo, de seu pensamento, de seu sonho, que não seja determinada, amoldada, investida, de um modo ou de outro, pela existência da morte. A morte lança a sua sombra sobre todos e cada um. Parcela alguma da paisagem social lhe escapa. Nenhum projeto sem ela se realiza. Ela habita até o mais recôndito dos nossos pensamentos. (Ziegler, 1977, p. 130).

As palavras revelam sensações experienciadas por grande parte das pessoas em relação à morte. É, por vezes, uma sensação de impotência diante de um fenômeno que o homem não conhece e que nada pode mudar no decurso dos acontecimentos. Por outro lado, existem outras abordagens para este tema. Há pessoas que, mesmo diante dos apelos ocidentais, não encaram a morte como um processo finito. Essas pessoas acreditam que esse fenômeno nada mais é que um estágio como tantos outros vividos pelos indivíduos, como assim pensam os *Nagô*, os *Agni* e os *Senufos*, cuja crença expressa *ilê*, isto é, a terra. Eles simbolizam o conjunto do *aiyê* (mundo), representando o aspecto concreto materializado do *orun*; assim o *aiyê* e o *orun* formam uma unidade inseparável, com dois níveis de existência igualmente inseparáveis.

No Brasil, a visão mortuária africana, como já foi mencionada, é conservada através dos ritos de *axexê*, realizados pelas religiões de matriz africana, o que inclui a Irmandade da Boa Morte. Embora acredite que a morte não seja capaz de tornar o homem finito, a Irmandade apresenta certo receio sobre ela. Para muitos, ela é algo desconhecido e, como tal, merece ser tratado com todo cuidado; afinal, a morte é, por excelência, fator desorganizador e, quando ocorre, é necessária a realização de vários rituais para o restabelecimento do equilíbrio do grupo. Há uma série de mitos que mostram em riquezas de detalhes a relação dos rituais do *axexê* que acabam por corroborar com o imaginário daqueles que acreditam na continuidade da vida. Além disso, posiciona *Oiá* ou *Iyansã* como a precursora das homenagens feitas em razão da morte de um ente querido. Apesar de as mulheres serem excluídas de grande parte do conjunto de rituais realizados nos terreiros de *egun*, *Oiá*, divindade feminina, aparece não apenas comandando todo ritual, mas também é nomeada por *Olorum* como a mãe dos espaços dos espíritos, isto é, o espaço dos *egun*; assim torna-se o entendimento de que muitos fatos relativos ao *candomblé* de *orixá* e *candomblé* de *egun* só encontrarão respostas por meio dos mitos; eles respondem a

muitas inquietações de seus praticantes, tornando harmônicas as relações entre o homem, os orixás e também com os egun.

### **3. Os cuidados com o corpo perante a morte**

No Brasil, durante o período escravista a morte tornou-se um problema para os negros de diversas etnias africanas, uma vez que esta era concebida de maneira diferente. Assim, o momento da morte era e é tão importante quanto o nascimento ou qualquer outro rito de passagem; por isso, quando um adepto do candomblé morre, a primeira providência é fazer todos os rituais com o intuito de reintegrá-lo na comunidade dos mortos, isto é, no mundo ancestral. Depois de um tempo, esse espírito poderá prestar orientação à comunidade. Para aqueles que creem que a morte é um estágio da vida, uma mudança de posição, essa forma choca-se com outras concepções ocidentais, sobretudo, com o catolicismo.

O axexê é um ritual, segundo os adeptos do candomblé, com os últimos atos realizados para completar a feitura de santo, já que o orixá dará lugar a um outro espírito que vive num outro lugar, isto é, a comunidade ancestral, onde a energia não mais incorporará em pessoas; ela se torna um vento que, com a força dos cantos, atabaques, ervas, vem ao aiyê no momento em que é invocado. Contudo, é bom ressaltar que o ritual deve cumprir o rigor necessário para que esse egun seja inserido na nova comunidade, pois, do contrário, esse espírito fica vagando, causando uma desorganização no grupo onde vivia; tal desordem pode resultar em doenças, loucuras ou inclusive a morte de outros membros do grupo. Cuidar adequadamente dos ancestrais é uma forma de assegurar a continuidade, a prosperidade e a evolução não apenas do que morreu, mas do próprio grupo.

Na concepção iyorubá ou nagô, que orienta o mundo das integrantes, o corpo material se desintegra ou se decompõe com a morte, e sua matéria é novamente reintegrada à natureza. Entretanto, o homem material é composto por várias unidades, as quais acabam por fomentar a existência individual de cada ser humano. Estas unidades são compostas por elementos percíveis e impercíveis. Nas religiões de matriz africana, acredita-se que esses elementos são o ori e o emi; este último constitui o sopro vital, responsável por vivificar a existência; já o ori é o elemento que dá personalidade ou responde pelo destino; o orixá da pessoa é a identidade ancestral, isto é, o elemento de elo entre o ser e a natureza. Por fim, o espírito propriamente dito ou egun. Após a morte material de um adepto, cada uma dessas partes recebe tratamento e destino diferentes; assim o emi, que é a própria respiração, some com a morte simbólica do corpo material, sendo reincorporado à massa coletiva que



contém o princípio genérico e inesgotável da vida, que novamente volta para a massa cósmica<sup>vi</sup>, fato que justifica a assertiva quando dissemos que vida e morte estão dentro do mesmo ciclo. Emi pode também nos remete a uma noção transmitida por Verger – a reencarnação dessa parte (emi) em uma outra pessoa, o que descaracteriza a ideia de massa do ciclo cósmico, cujo princípio é o da circularidade, um dos valores civilizatórios africanos. Essa ideia de reencarnação parece corroborar com a doutrina do espiritismo; sobretudo, essa concepção é contrária à forma como é concebida a constituição do indivíduo dentro da visão africana.

O modelo do ori se repete, porém o que existe em cada ori, isto é, os elementos da individualização e o destino de cada existência não voltam. Estes elementos, sim, desaparecem com a morte material. O destino é intransferível, cada um possui o seu e nunca é transferido a outra pessoa. O orixá retorna ao orixá geral, isto é, ao orixá dono da cabeça, parte infinita. Como esclarece a autora,

*Ori... cuida do interesse individual e pessoal enquanto òrisà existe no interesse da tribo como um todo... a poesia divinatória de Ifá coloca Orí muito mais alto do que os outros òrisà. O que orí não sanciona não pode ser dado a ninguém pelos òrisà, nem por Olódùmarè (Santos, 1984, p. 216).*

Por fim, o egun, que é a memória do vivo, agora é o elemento que representa a pessoa que viveu no aiyê e deve ir para o orun, de lá podendo retornar sempre que invocado, caso os procedimentos sejam feitos de acordo com os requisitos necessários.

As partes acima mencionadas são integradas a partir do momento em que o indivíduo realiza a sua feitura de santo; porém, com a morte, esses atos são novamente refeitos no sentido de liberar essas unidades espirituais, restaurando o equilíbrio quebrado com o advento da morte do integrante do grupo. Entretanto, é importante ressaltar que nem sempre as pessoas do candomblé entendem os rituais do axexê como uma continuação do processo iniciático e feitura; julgam-no menos importante, quando na verdade esses são os últimos atos de um processo de iniciação, é a conclusão da feitura. Por isso, muitas Iyalorixás e Babalorixás chamam a atenção para esses atos, pois segundo os mesmos, o axexê é o complemento final de uma iniciação, são os atos que fecham o ciclo vital de uma pessoa no aiyê.

Desta maneira, ao morrer, todo iniciado deveria proceder às etapas que se seguem: tomar a providência para que o assentado do ori seja desfeito, esse ori é fixado e cultuado todas as vezes em que se alimenta a cabeça; este ritual é denominado cerimônia de bori. A segunda

é cortar os vínculos com o orixá individual ou seja o orixá no qual a pessoa foi iniciada; nesta oportunidade, cortam-se todos os vínculos com toda comunidade a que o defunto pertencia, inclusive com o pai ou mãe-de-santo, bem como com os parentes de santos. Na terceira e última parte, faz-se o despacho do egun do morto para o orun. Realça-se que todos os filhos e filhas da casa têm laços a serem desfeitos, até mesmo abiã, já que na cerimônia de bori preparou um assentamento e este é material existindo no aiyê; logo, esse laço precisa e deve ser desfeito. À medida que passou por um bori, precisa passar pelos rituais do axexê, porque cada etapa na vida de um adepto significa um laço com as divindades e um vínculo com o aiyê, e estes precisam ser desfeitos para que nada prenda o egun no aiyê e assim encontre o seu lugar ancestral.

Diante do exposto, por que os adeptos do candomblé estão deixando de completar os rituais de sua feitura, ou seja, por que não fazem o axexê?

A partir de conversas informais com pessoas ligadas ao candomblé e à Irmandade da Boa Morte, supomos que duas sejam as principais razões. A primeira diz respeito à falta de interesse da família consanguínea que, na sua maioria, não pertence ao culto; atrelado a isso, tem-se o custo financeiro, já que tais rituais exigem um oficiante especializado e, como as pessoas não dão a devida importância, não se preparam para esse momento. Isso se agrava ainda mais uma vez que a maioria dos terreiros não possui pessoas capazes de realizar os atos, o que os obriga a contratar sacerdotes externos, encarecendo ainda mais os rituais. Ainda nesse raciocínio, os rituais de axexê são feitos em várias noites, exigindo um custo alto de alimentos para os participantes das cerimônias, bem como alimentos votivos oferecidos às divindades. A segunda razão está associada ao medo que a grande parte dos adeptos conservam, e esse medo está correlacionado à falta de interesse dos adeptos por este momento derradeiro da existência no aiyê. Aqui no Brasil, este fato está associado a múltiplas influências que, mesmo negando, possui o povo do candomblé, inclusive a católica. Acredita-se serem estas as determinantes para a não realização do axexê. Quanto à Irmandade da Boa Morte, mesmo lidando com a morte, também tem dificuldade para falar e agir perante o fenômeno.

Muitas vezes, quando inquiridas sobre a morte, dizem não ter medo, mas acham melhor não falar, pois justificam que a morte é desconhecida e não se deve mexer com aquilo que não se conhece, ou alegam não ter pessoa especializada na feitura do axexê, já que se não o fizerem com os requisitos necessários significa que seu egun ficará vagando e não poderá voltar ao aiyê para ajudar a comunidade onde viveu. Além disso, um egun vagando poderá

causar várias tragédias à população local; por isso, se o axexê não for realizado, o processo de sua iniciação no orixá não se completará; logo, o ato do axexê é o que verdadeiramente completa a feitura do orixá. Caso não proceda ao axexê, o ciclo não se fecha e as coisas não se reorganizam; além disso, não se concretiza a passagem da pessoa que morreu pelo aiyê. Alteram-se assim os atos litúrgicos e a própria filosofia daquilo que perpassa a concepção de vida e, conseqüentemente, a de morte, permanecendo a visão católica, que pouco tem a ver com o estilo de vida do defunto.

#### **4. Dupla pertença**

Desde o início do processo de ocupação das terras brasileiras pela colônia portuguesa e da crescente exploração africana, que tornou várias etnias escravizadas, a parcela de cristãos trouxe para o Brasil a influência dos santos católicos para todos os contingentes de escravizados que aqui foram forçados a viver. Essa influência vai ser definida por Bastide, 1978, como o “drama inconsciente”: iam aos poucos associando a imagem dos santos aos deuses africanos, já que os negros não possuíam liberdade para professar sua crença religiosa. Dessa forma, é inegável essa influência, no que toca ao universo religioso brasileiro, em especial na determinação das identidades religiosas vigentes.

Contudo, no afã de reestruturar seu universo religioso, os negros colonizados criavam pequenos grupos, formam alianças, tais como as irmandades, as congadas, os moçambiques e as inúmeras devoções criadas em todos os estados. Esses espaços tornaram-se, ao longo dos tempos, ethos de resistência; desta maneira, os escravizados puderam legar e até impor a outros grupos suas heranças culturais, como aconteceu com a nação nagô que, durante muito tempo, gozou da hegemonia do candomblé baiano, em detrimento ao banto ou Angola. Pelas condições adversas, o catolicismo, durante o Brasil colonial se sobressaiu perante a religião africana; no entanto, as inúmeras manifestações culturais atestam a sua permanência. Como relata uma das integrantes da Boa Morte:

*Minha mãe conta história das africanas que fundaram e fundada e tal e a fé que elas tinham em Nossa Senhora e que ali era Nossa Senhora por cima, a devoção da Nossa Senhora da Boa Morte, Nossa senhora da Glória e por baixo elas todas, todas elas eram de candomblé isso ninguém pode negar e os portugueses por que não entendiam do negócio, eles aí faziam uma festa para Nossa Senhora, mas no fundo estavam o quê? Cultuando os orixás delas. (Santos, D., 2003).*

A entrevista da integrante revela ou resume toda discussão em torno desse sincretismo que se diz praticar no Brasil. Este discurso revela, para além das palavras, já que não fica clara

a inferência de elementos do candomblé nas celebrações realizadas durante o ciclo da festa; as integrantes circulam entre os universos do catolicismo e de candomblé e a isso denominamos de dupla pertença.

Um viajante e sociólogo, em uma de suas muitas impressões do povo brasileiro, ao etnografar o cotidiano dos negros, descreve o enterro de nobre negro:

[...] durante um enterro de um príncipe negro, “o morto foi visitado por delegações de diversas outras nações da África representadas na corte carioca. Reinava um clima de festa, com danças acompanhadas por palmas e percussão africanas. A isso somava-se o foguetório, que se tornou mais animado com a saída do cortejo, sendo o morto levado numa rede coberta por um pano mortuário com o desenho de uma grande cruz. À frente, um mestre-de-cerimônias abria caminho à bengaladas em meio à multidão e ainda mais à frente acrobatas piruetavam acompanhados pelo som de tambores e o pipocar de bombas e foguetes. Chegando a uma igreja de irmandade negra, enquanto do lado de dentro acontecia a cerimônia de sepultamento, nos moldes católicos, do lado de fora fervia a celebração ao estilo africano”. (Debret, 1940, p. 208).

Essa descrição informa sobre a profusão de elementos. Segundo a sua análise, o enterro se compõe de dois estilos: católico e africano. Não obstante a rica descrição, percebe-se que talvez estrategicamente os negros usassem o molde católico para ter maneiras de realizar os rituais de axexê, à medida que a camada dominante, em última instância, determinava o destino final do defunto. Há, portanto, nesta citação, elementos elucidativos sobre um enterro de um negro; porém, isso não corresponde ao seu todo, pois só os negros que pertenciam às irmandades negras ou gozavam de privilégios poderiam ter um enterro com tamanha pompa.

Quem já teve a oportunidade de participar das festividades da Irmandade da Boa Morte fica com a impressão de que estava em um espaço católico, pois a imagem de Nossa Senhora, em várias versões, torna isso muito evidente; não obstante, ao se observar as roupas ou indumentárias usadas por suas integrantes, poderá o observador menos avisado pensar que se trata de um espaço reservado ao candomblé, já que as suas saias, batas de crioula, o turbante ou torço, e principalmente o pano-da-costa são peças fulcrais no universo simbólico dessa religião. O pertencimento a esses dois campos religiosos, além de contribuir sobremaneira para a preservação da identidade da Irmandade da Boa Morte, auxilia na definição dos rituais mortuários que devem ser praticados com a instauração da morte material de uma delas. Portanto, o medo que muitas delas têm de não realizarem corretamente o axexê é atenuado pelas missas que são celebradas ao longo dos anos.

Contudo, é preciso dizer que, mesmo na missa, encontramos alguns símbolos do candomblé: como as saias e camizú tudo branco, cor ritual para o luto dentro da cosmovisão iyorubana; as correntes de missangas nas cores correspondentes ao orixá cultuado por cada uma delas. Este transitar por essas duas religiões talvez facilite o entendimento no que tange ao sepultamento: visto que a maioria das irmãs não dispõe de recursos para arcar com os rituais do axexê, acaba por ser enterrada à maneira católica.

Esboçamos até aqui algumas angústias vividas pelos adeptos do candomblé diante da morte, tomando como pano de fundo a Irmandade da Boa Morte, que apresentam o medo de forma diversa dos ocidentais. A discrição é uma das características deste grupo; então, é possível que os rituais do axexê sejam feitos, porém não divulgados. Muitas vezes, a própria questão financeira pode se tornar decisiva na definição, já que quanto maior for o número de pessoas maior quantidade de alimentos, assim as integrantes afirmam que os rituais são realizados com a presença apenas dos familiares e os oficiantes dos rituais. Logo, a dupla pertença praticada pela Irmandade da Boa Morte fortalece cada vez os vínculos identitários do grupo. Assim como tantos outros, os mortuários também foram ressignificados para se ajustar às condições sociais; deste modo, a Boa Morte faz atualmente aquilo que foi feito desde o princípio: ressignifica para não perder a essência. Portanto, esse tipo de mudança só pode ser compreendida à luz da realidade social do grupo.

## **5. Considerações**

Durante a exposição procuramos demonstrar como o medo se manifesta para os adeptos do candomblé, em especial para as integrantes da Boa Morte, bem como esses dois grupos lidam com o fenômeno tanatológico. Por ser a Irmandade uma instituição que transita quer pelo universo de candomblé quer pelo catolicismo, tentamos mostrar como as mesmas se utilizam dessas características para reforçar a sua identidade e, conseqüentemente, se manter viva ao longo de quase três séculos. Mesmo transitando por dois universos, o estilo de vida das integrantes da Boa Morte é o do candomblé; portanto, o medo da morte para ela aparece de forma diferente, uma vez que todas as integrantes são do candomblé, afirmam que o medo recai na não feitura do axexê. Contudo, embora apresente uma aparente contradição com a dupla pertença, a Irmandade é fruto de um processo histórico, no qual era necessário negar uma existência para dar vida a outra; assim acontece com a sua compreensão em torno da morte, não entendida como fim último, apresentando, na prática, nuances de influência do catolicismo.

A utopia das mulheres por uma definição do seu papel enquanto representantes daquelas que iniciaram a construção de um espaço feminino faz com que esse grupo reconstrua uma estrutura plástica que tanto impacta aqueles que analisam as situações adversas vividas no período escravista. Isso ganha um vulto ainda maior quando se olha para a situação feminina. A luta travada há quase três séculos atrás é revisitada todos os anos quando a Boa Morte reatualiza o compromisso com a celebração do ciclo de suas festividades.

Aliar o pensamento ocidental ao pensamento africano numa diáspora é uma tarefa um tanto quanto difícil, visto ser uma discussão que pode sugerir um certo purismo; mas, como os nossos estudos demonstram, há atualmente um trânsito entre as muitas religiões e denominações que se espalham pelo Brasil. A Boa Morte é mais uma instituição que favorece a dupla pertença, e esta constitui a espinha dorsal de sua estrutura. Não obstante às mudanças ocorridas nessa instituição, ainda assim ela se apresenta como uma alternativa profícua para o exercício de suas crenças e práticas culturais. As crenças religiosas se descortinam na permanência do culto à ancestralidade, entendido pela organização como inalienável.

### **Referências bibliográficas**

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978.

CONCEICAO, Joalice. *Mulheres do partido alto: elegância, fé e poder – um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*. 2004. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta, 1999.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tradução e notas Sergio Milliet. São Paulo: Martins Fontes, 1940.

DELUMEAU, Jean. *O medo: uma análise de Jean Delumeau*. Disponível em: <<http://>**Erro! A referência de hiperlink não é válida.**>. Acesso em: 12 out. 2007.

DELUMEAU, Jean. *A história do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

ROCHA, Luiza Fraquelina da. *Gaiaku Luiza: depoimento*. Entrevistadora: Joalice Santos Conceição. Cachoeira, BA, mar. 2003. 3 fitas K7 (270 min) pps, estéreo. Entrevista

concedida ao projeto de Mestrado do Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, Dagmar Bonfim Barbosa dos. *Daddy*: depoimento. Entrevistadora: Joalice Santos Conceição. Cachoeira, BA, mar. 2003. 2 fitas K7 (20 min) pps, estéreo. Entrevista concedida ao projeto de Mestrado do Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nágó e a morte: pádè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vezes, 1984.

SANTOS, Maria Glória dos. *Dona Glória*: depoimento. Entrevistadora: Joalice Santos Conceição. Cachoeira, BA, mar. 2003. 1 fita K7 (90 min) pps, estéreo. Entrevista concedida ao projeto de Mestrado do Programa de Estudos Pós-graduados da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha*: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

VERGER, Pierre. *Orixás deuses iorubás, a África e no Novo Mundo*. São paulo: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. *Artigos. Tomo I*. São Paulo: Corrupio, 1992.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

---

<sup>i</sup> Sobre o mesmo tema, ver os trabalhos de Verger (1988), Nascimento (1988), Reis (1991), dentre outros.

<sup>ii</sup> Os dados históricos podem ser encontrados com maiores detalhes em Conceição, 2004, na dissertação intitulada *Mulheres do partido alto: elegância, fé e poder – um estudo de caso sobre a Irmandade da Boa Morte*.

<sup>iii</sup> Existem diferentes formas de se grafar o termo axexê, bem como as palavras que assumem o mesmo significado, como por exemplo o termo asese que é utilizado pela nação Ketu; tambor do choro para os mina-jeje e mina-nagô; sirrum na nação jeje-mahin e no batuque; já para os bantos ou nação Angola o termo utilizado é o ntambi ou mukundu. Entretanto, optou-se nesse texto pela forma da grafia brasileira: axexê para definir o conjunto de rituais realizados após a morte dos adeptos de candomblé.

<sup>iv</sup> Sacerdotisa do terreiro jeje-mahin, denominado Hunkpame Ayiono Huntóloji, em Cachoeira, Bahia, Brasil.

<sup>v</sup> Embora as leis brasileiras exijam que o corpo do defunto seja enterrado em vinte e quatro horas, isso vem mudando ao longo do tempo com os avanços tecnológicos, principalmente quando se trata do corpo de pessoas ilustres, a exemplo que do ocorreu com a morte do piloto brasileiro de Fórmula 1, Ayrton Senna, em 1 de maio de 1994, no Grande prêmio de San Marino, na Itália, corrida realizada no autódromo de Ímola. Entre a confirmação da morte e o enterro, passaram cerca de cinco dias; portanto, um período muito maior do que as vinte e quatro horas exigidas por lei.

<sup>vi</sup> Sobre o retorno no emi, há muitas divergências, pois muitos deles acreditam que é apenas o ori que retorna na família consanguínea ou família-de-Santo, porém acredito que, sendo o ori e o emi elementos imperecíveis, as duas partes voltam, concordando assim com a tese de Santos (1984, p. 204-205). Ainda sobre o mesmo tema ver Leite (2008) e Verger (1992).